

Revista de Indias, 2004, vol. LXIV, núm. 232
Págs. 609-634, ISSN: 0034-8341

DE SILLAS Y ALMOHADONES O DE LA NATURALEZA RITUAL DEL PODER EN LA NUEVA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII¹

POR

ALEJANDRO CAÑEQUE
New York University

El artículo estudia la interrelación entre ritual público y autoridad colonial en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. En la sociedad colonial, el afianzamiento de la autoridad dependía más de cuestiones tales como prestigio, reputación y/o apariencia pública que del uso de la fuerza. Eso permite explicar la trascendencia tan grande que los contemporáneos dieron a todo tipo de rituales públicos pues sus efectos estaban lejos de ser algo insignificante y eran mucho más que simples disfraces para hacer más digerible el poder de los gobernantes. Los oficiales reales constituían su poder y su identidad a través del ceremonial público y, por tanto, daban una importancia crucial al mantenimiento de una imagen pública llena de autoridad.

PALABRAS CLAVES: *Rituales políticos, pompa y ceremonia, autoridad, México colonial.*

En 1620 varios oidores de la Audiencia de México escribían al rey una larga carta para manifestar sus quejas por las prácticas autoritarias del marqués de Guadalcázar, que a la sazón gobernaba el virreinato de la Nueva España. De la carta, llama la atención especialmente que los oidores dedicaran una gran parte de su escrito a lo que puede parecer, a primera vista, materias anecdóticas en las relaciones entre el virrey y la Audiencia. Por ejemplo, los oidores consideraban que el virrey había demostrado claramente su intento de arrebatarles su poder y autoridad al haberles prohibido llevar, cuando iban a las iglesias, un cojín de ter-

¹ Mi agradecimiento a Joel Budd, Magdalena Chocano, Duane Corpis, Linda Curcio-Nagy, Antonio Feros, Pedro Guibovich, Gene Lebovics, Alejandra Osorio y Kirsten Schultz por sus comentarios y sugerencias en diferentes momentos de la elaboración de este artículo. Una versión reducida se presentó en el congreso anual de la Society for Spanish and Portuguese Historical Studies (Nueva York, 27-30 de abril de 2000), así como en el XVII Congreso de Estudios Medievales y del Renacimiento del Barnard College (Nueva York, 2 de diciembre de 2000).

ciopelo negro para colocarlo en frente de sus asientos. Según los oidores, ésta era la costumbre en todas las Indias, siempre que no estuviera presente el virrey². Es una ironía, sin duda, que años más tarde fuera un virrey, el conde de Salvatierra, el que se quejase al rey también por una cuestión de almohadones. El motivo se debía a que Juan de Palafox, visitador general del virreinato, sostenía que el virrey no podía poner un almohadón en su asiento cuando se hallara reunido en la Audiencia con los oidores. Mientras que Palafox era de la opinión que el virrey no debía estar sentado en alto, de forma que se diferenciara de los oidores, Salvatierra mantenía que el cojín le servía simplemente «para diferenciarse con esta pequeña señal de los otros ministros»³.

Tradicionalmente, los historiadores de la Nueva España no han prestado demasiada atención a controversias como éstas por considerarlas irrelevantes, curiosidades de épocas pasadas que sólo servían para satisfacer la vanidad de los gobernantes⁴. En este artículo, por el contrario, se intentará demostrar que tanto las cuestiones de etiqueta y ceremonial como la pompa y los espléndidos rituales de los gobernantes novohispanos, es decir, la *simbólica del poder*, no eran elementos efímeros y secundarios sino parte íntegra de los procesos políticos y de la estructura de poder colonial e imperial, por lo que el estudio de los rituales del poder y del poder de los rituales debería jugar un papel central en cualquier análisis político de la Nueva España. Esta premisa nos permitirá comprender de una manera mucho más exacta los mecanismos constitutivos del poder en la Monarquía Hispánica, en general, y en el virreinato de la Nueva España, en particular.

Aunque ciertos autores sostienen que el Estado necesita del ritual para enmascarar o legitimar su hegemonía, al hacer menos evidente el uso de la fuerza⁵, el punto de partida de este artículo, sin embargo, será la idea de que las ceremonias rituales no son una simple operación de cosmética del poder, o su máscara, sino, antes bien, parte integral del poder y de la política. En este sentido, el ritual

² «Carta de la audiencia de México, 10.I.1620», *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria: México*, Lewis HANKE (ed.), Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCLXXV, Madrid, Ediciones Atlas, 1977, pp. 76-78, 81-84.

³ Archivo General de Indias [AGI], México 35, no. 42, el conde de Salvatierra al rey, 20 de febrero de 1645.

⁴ José Ignacio RUBIO MAÑÉ, autor del estudio clásico sobre los virreyes novohispanos señala, por ejemplo, que existen miles de cartas escritas por dichos gobernantes sobre asuntos baladíes que hoy en día harían reír a cualquier administrador responsable. Véase su *Introducción al estudio de los virreyes*, México, UNAM-Fondo de Cultura Económica, 1955, vol. 1, p. 85. Por su parte, Irving A. LEONARD sostiene en *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-Century Persons, Places, and Practices*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1959, pp. 32-33, que para ganar favores el criollo se vio obligado a disimular su amargo resentimiento con una adulación hipócrita hacia la clase más privilegiada, la del español nacido en Europa, a menudo malgastando su talento en ceremonias rodeadas de gran pompa y boato.

⁵ Véase, por ejemplo, Edward MUIR, *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 231.

político no es un simple instrumento del poder (cuya existencia generalmente se entiende como anterior o independiente de la actividad ritual), sino la propia encarnación de la producción y negociación de las relaciones de poder⁶. El ritual, por tanto, no debería verse como un mero reflejo de la estructura social, ya que, de la misma manera que el lenguaje, está dotado de una capacidad que le permite construir la realidad social⁷. Los rituales que se ponían en escena en México en los siglos XVI y XVII no sólo eran un reflejo de la sociedad colonial sino que contribuían a darle forma, lo que hacía que su desenlace fuera, a menudo, impredecible. El 'teatro' de la política colonial, por consiguiente, en el que se constituía tanto como se representaba el poder, no debe verse de ninguna manera como algo intrascendente, sin ninguna influencia en la elaboración de la relación de fuerzas en la sociedad colonial.

A la hora de reconstruir la lógica del dominio español en Nueva España es imprescindible un examen del poder virreinal, puesto que el nombramiento de virreyes fue un mecanismo esencial para la imposición de la autoridad regia. Sin embargo, y a pesar de la importancia de la figura vicerregia, poco es lo que se conoce sobre los mecanismos del poder virreinal, aunque los historiadores que han examinado la estructura de la administración colonial en la América hispana parecen estar de acuerdo en que los virreyes constituyeron figuras clave en la construcción del *Estado* colonial. Pienso, sin embargo, que dar por sentado que el Estado era la forma natural de organización política en la época es bastante problemático, cuando no simplemente erróneo, y, por lo tanto, un concepto no muy útil cuando se intenta entender en qué consistía el poder vicerregio. Y esto es así simplemente porque la idea del Estado como el concepto esencial que servía para unificar y dar cohesión a la comunidad política (un ente con vida propia, diferenciado tanto de los gobernantes como de los gobernados y con capacidad, por tanto, para apelar a la fidelidad de ambos) todavía no había sido incorporado a la imaginación política de la Monarquía Hispánica⁸.

⁶ En opinión de Clifford Geertz, argumentar que los rituales legitiman el ejercicio del poder sólo sirve para caracterizar al ritual como un simple artificio, ideado para disimular el ejercicio descarnado de la fuerza bruta por parte del 'auténtico' poder. Pero para Geertz, el ritual no remite o alude al poder o a la política sino que es el poder mismo. Clifford GEERTZ, *Negara: The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1980, pp. 121-136. Para un desarrollo de estas ideas, véase también Catherine BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, pp. 182-196; David CANNADINE, «Introduction: Divine Rights of Kings», D. CANNADINE and S. PRICE (eds.), *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 1-19.

⁷ Sobre estas ideas, ver Robert A. SCHNEIDER, *The Ceremonial City: Toulouse Observed, 1738-1780*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1995, pp. 10-12; Clifford GEERTZ, «Religion as a Cultural System», *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 87-125.

⁸ See John ELLIOTT, *Richelieu and Olivares*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 42-48; Jesús LALINDE ABADÍA, «España y la monarquía universal (en torno al concepto de 'Estado moderno')», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, vol. 15,

Es ésta una idea fundamental que nos permite comprender por qué el gobierno por ritual jugó un papel tan destacado en la Nueva España de los siglos XVI y XVII. Quentin Skinner ha observado que la aparición del moderno concepto de Estado como forma de autoridad impersonal y suprema trajo como consecuencia el desplazamiento de los elementos carismáticos de las formas de liderazgo personal y con ello la idea de que el concepto de soberanía se halla íntimamente ligado a la pompa y exhibición pública del poder, es decir, que la presencia física de la majestad es en sí misma una fuerza reguladora. Es por ello que la conexión que existía entre presencia de la majestad y ejercicio del poder no podía sobrevivir la transferencia de autoridad a la acción puramente impersonal del Estado moderno⁹.

Por otro lado, es necesario destacar que un aspecto intrínseco de las sociedades pre-modernas fue una notable carencia, a nivel local, de medios de coerción directa por parte de los gobernantes (los ejércitos permanentes o las fuerzas regulares de policía eran inexistentes). La teoría de la monarquía absoluta, según ha explicado Michel Foucault, «permite al poder fundarse en la existencia física del soberano, pero no en sistemas de vigilancia continua y permanente», razón por la cual la autoridad del soberano absoluto debe basarse en «discontinuas y espectaculares intervenciones del poder, que adquieren su forma más violenta en el castigo ‘ejemplar’, tanto más ‘ejemplar’ cuanto más excepcional»¹⁰. Esto explicaría la importancia atribuida por los contemporáneos a la coacción indirecta, sobre todo el castigo ejemplar, y a la creencia casi metafísica en la importancia de la presencia física de la autoridad, cuyo fundamento se basaba en la presunción de que la sociedad se caracteriza por un intrínseco desorden, por lo que la autoridad debe hacerse visible de manera regular. Todo ello crearía una especial sensibilidad con relación a los aspectos simbólicos de la autoridad, ya que se pensaba que la gente común era especialmente sensible a cualquier variación, por pequeña que fuera, en las apariciones y ceremonias públicas de los gobernantes¹¹. Además, en

1986, pp. 109-138; Quentin SKINNER, «The State», Terence BALL ET AL. (eds.), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 90-131

⁹ SKINNER [8], pp. 124-126. Respecto a la exhibición pública de los gobernantes como fuerza reguladora de la sociedad, véase GEERTZ [6], especialmente las pp. 121-136.

¹⁰ Michel FOUCAULT, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, traducción de Colin Gordon et al., Nueva York, Pantheon Books, 1980, pp. 104-105, 119. Resulta obvio mi desacuerdo con el argumento de Charles TILLY en *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Oxford, Mass., B. Blackwell, 1990, según el cual la coerción (entendida como la presencia permanente de una fuerza armada que constituye el ramo más importante y mayor de un gobierno) fue el elemento central del Estado pre-moderno. Esta idea difícilmente puede aplicarse a la América hispana de los siglos XVI y XVII, donde nunca existió un ejército o una fuerza policial regulares. Con esto no se quiere negar la existencia de coerción, pues evidentemente existió, sino realzar el hecho de que una coerción permanente en el sentido expresado por Tilly nunca fue un aspecto central del régimen colonial hispano en este periodo.

¹¹ Estos son los argumentos de William BEIK en *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France: State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge,

una sociedad donde la mayoría de sus miembros no sabía ni leer ni escribir, las representaciones simbólicas del poder poseían una importancia fundamental: era éste el lenguaje del poder que todo el mundo podía entender. En este ensayo, por tanto, se examina la manera en que los gobernantes novohispanos cimentaron su autoridad a través de rituales y cómo ciertos sectores de la clase dirigente disputaron dicha autoridad también de una manera ritual. Que el poder y la autoridad de la monarquía en el virreinato de la Nueva España siempre dependió de la continua exhibición pública de sus gobernantes es, en otras palabras, el argumento central de este artículo.

* * *

A lo largo de la edad moderna, la monarquía hispana crearía o adaptaría un repertorio ritual extarordinariamente rico, dirigido a la creación de lo que se puede considerar como un auténtico «Estado-teatro». La mayoría de dichos rituales tenían su origen en el vocabulario ritual de la Iglesia y, puesto que la teología católica de la época sostenía que el ritual posee la capacidad de hacer existir, de hacer presente (la Hostia consagrada no representa el cuerpo de Cristo, es el cuerpo de Cristo)¹², no debería sorprendernos, por tanto, que uno de los principios rectores de la Monarquía Hispánica, la monarquía católica por antonomasia, fuera la idea de que el poder se hacía presente por medio de representaciones ceremoniales. Esto se puede apreciar claramente, por ejemplo, en los rituales que rodeaban la recepción en Nueva España del sello real, el cual se estampaba en todas la Reales Provisiones de la Audiencia. Cada vez que un monarca ascendía al trono, se enviaba a México un nuevo sello con el escudo de armas del rey, mientras que el sello antiguo se fundía y la plata se enviaba a España. Al llegar a México, el nuevo sello era recibido con la misma pompa ceremonial que se recibía al rey o a los virreyes: la Audiencia y el cabildo municipal salían a recibirlo a las afueras de la ciudad y, colocado sobre un caballo o una mula y con el presidente de la Audiencia y el oidor más antiguo a cada lado, se le escoltaba hasta la capital¹³. Como sucedía con la Sagrada Forma, el sello no representaba o simbolizaba al rey: era el rey mismo. En ese sentido, el ritual de recepción del sello hacía presente al rey al mismo tiempo que reactivaba su poder.

Lo mismo se podría decir de la figura del virrey: en su condición de «viva imagen del rey», el virrey era mucho más que un gobernador o un administrador, era un *símbolo regio* cuyas apariciones en público servían para hacer presente y

Cambridge University Press, 1985, pp. 179-187. Aunque las ideas y opiniones de Foucault y Beik se refieren a Francia, pienso que se pueden aplicar perfectamente al caso de Nueva España.

¹² MUIR [5], p. 7.

¹³ Véase la *Recopilación de leyes de los reinos de Indias*, Madrid, 1681, lib. II, tit. XXI, ley i; AGI, México 41, no. 54, el marqués de Mancera a la reina regente, 30 de noviembre de 1666.

reactivar el poder del monarca ausente¹⁴. En su análisis de los rituales de justicia de la Francia del Antiguo Régimen, Michel Foucault sostiene que en este tipo de sociedad «el poder es aquello que se ve y se manifiesta», y que en ausencia de una continua vigilancia, los efectos del poder se renuevan y reactivan por medio del espectáculo de la crueldad y de los suplicios, para hacer que, de este modo, todo el mundo sea consciente, a través del cuerpo del condenado, de la incontestable presencia del soberano¹⁵. Sin duda, esta «liturgia punitiva» por medio de la cual se manifestaba el poder regio también jugó un papel importante en la sociedad novohispana, donde las ejecuciones públicas de delincuentes y los autos de fe se sucedían con regularidad¹⁶. Pero al mismo tiempo existía una «liturgia de la magnificencia», cuya importancia no se puede ignorar, y que, asimismo, revelaba periódicamente el poder del monarca, procurando un reavivamiento de sus efectos. Pero en este caso no era el cuerpo del criminal, sino el del virrey, el que representaba el papel principal. Si se me permite parafrasear a Foucault, en el cuerpo del virrey, exhibido en procesiones y ceremonias y rodeado de un magnífico esplendor, la autoridad regia se aparecía legible a todo el mundo. Esta producción de magnificencia se encontraba perfectamente regulada, formando parte de un ritual, una especie de *epifanía vicerregia*, que cumplía dos requisitos principales: por un lado, marcaba al virrey no con el estigma de la infamia, como en el caso del delincuente, sino con el carisma de la majestad, por medio de los numerosos símbolos que lo acompañaban; y por el otro, era un ritual espectacular, que debía ser visto por todos como el triunfo del poder soberano que enviaba al virrey, cuyo cuerpo, constantemente exhibido por las calles de la ciudad de México, se convertía en una declaración visual de dicho poder.

Puesto que el cuerpo del virrey jugaba tan trascendental papel en proclamar la autoridad del rey, su exhibición en público estaba regulada hasta el más mínimo detalle. Así, entre los consejos que el presidente del Consejo de Indias ofrecía, a principios del siglo XVII, al marqués de Montesclaros para asegurarle el

¹⁴ Así describía Matías de Caravantes, un tratadista peruano del siglo XVII, a la figura del virrey: «Bien podremos decir que el virrey no es distinto de la persona real, pues en él vive por transacción y copia con tal unión e igualdad que la misma honra y reverencia que se debe a Su Majestad se debe a Su Excelencia, y la injuria que se les hace es común a entrambos, como la fidelidad y vasallaje». Matías de CARAVANTES, «Poder ordinario del virrey del Pirú sacadas de las cédulas que se han despachado en el Real Consejo de las Indias», Pilar Aguirre Zamorano (ed.), *Historiografía y bibliografía americanistas*, vol. XXIX:2, Sevilla, 1985, p.15. Sobre el concepto del virrey como viva imagen del monarca, véase Alejandro CAÑEQUE, *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York, Routledge, 2004, especialmente el capítulo I.

¹⁵ Michel FOUCAULT, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1982, pp. 52-62.

¹⁶ Numerosos ejemplos de estos rituales públicos de castigo aparecen en Gregorio MARTÍN DE GUIJO, *Diario, 1648-1664*, M. Romero de Terreros (ed.), México, Editorial Porrúa, 1952 y en Antonio de ROBLES, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, A. Castro Leal (ed.), México, Editorial Porrúa, 1972.

éxito de su gobierno como virrey de Nueva España, aquéllos que hacían referencia a cómo «gobernar su persona» aparecen en lugar destacado. Para el presidente, los virreyes habían de seguir una regla general: que nada que se les dijera les alterase o turbase. El presidente añadía que el virrey

Ha de tener gran composición, modestia y gravedad en su persona y en todos sus actos ... El vestido honesto, la capa siempre más larga que corta y los vestidos de camino de colores graves y autorizados; sombreros sin plumas, y así en esto como en todo lo demás ha de parecer siempre más viejo que mozo. El andar muy despacio siempre y con mucho orden, sosegado y autorizado. En la iglesia y calles no mirar jamás ahincadamente a una parte hacia la gente, aunque ... procure verlo y notarlo todo ... Palabras pocas, graves, dulces y con término blando. Cuando se enojare, sin descomposición, y que con una sola palabra o un mirar baste para castigo¹⁷.

Esta manera de exhibirse en público realzaba la majestad del virrey, pues la gravedad y la impasibilidad del gesto se suponían eran propias de la majestad de un monarca (los monarcas españoles eran famosos por su impasibilidad)¹⁸. Debería añadirse que la regulación del cuerpo públicamente expuesto se aplicaba no sólo a los virreyes sino a cualquier magistrado cuya presencia en público significara una manifestación del poder regio. Por ello, cualquier magistrado debía adoptar el mismo lenguaje corporal que el monarca que le transmitía la potestad que ejercía¹⁹. El cuerpo del gobernante no sólo debe ser bien proporcionado y de aspecto grave (la gravedad en el andar muestra la madurez del entendimiento), sino que además debe de ser, en palabras del prominente jurista español del siglo XVI Jerónimo Castillo de Bobadilla, un cuerpo «lustroso y adornado». Los gobernantes y magistrados deben de vestirse con grandeza y lustre, no por ellos sino por la autoridad que sus personas representan, puesto que sus oficios están imbuidos de la majestad del príncipe, y «por esto», asevera Castillo de Bobadilla, quien desarrolla con fascinante detalle las reglas de la disciplina corporal y de la exhibición pública del gobernante, «en los pueblos los precian más y los temen más, porque con la grandeza ponen espanto». La magnificencia con que se debe revestir el cuerpo del virrey, por tanto, es una exigencia de la dignidad y decoro de su oficio²⁰. El aumento en honor y prestigio personal que traía consigo esta

¹⁷ «Instrucción dada al marqués de Montesclaros por Pablo de la Laguna, presidente del Consejo de Indias, 14.I.1603.» *Los virreyes españoles en América*, B.A.E. CCLXXIV, pp. 267-270.

¹⁸ Véase John ELLIOTT, *Spain and Its World, 1500-1700. Selected Essays*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1989, p. 150.

¹⁹ Sobre la relación que los tratadistas de la época pensaban que existía entre poder y lenguaje corporal, ver, por ejemplo, Jerónimo CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores y señores de vasallos*, [Madrid, 1597] Amberes, 1704, lib. I, cap. VIII; Juan de MADARIAGA, *Del senado y de su príncipe*, Valencia, 1617, pp. 303-305.

²⁰ CASTILLO DE BOBADILLA [19], lib. I, cap. III, nos. 44-47.

manifestación pública de riqueza permitía acumular a los virreyes una gran cantidad de *capital simbólico*, un tipo de capital tan importante como el económico en sociedades premodernas²¹. La magnificencia, por tanto, era uno de los mecanismos imprescindibles a través del cual se constituía y sustentaba la autoridad de un virrey.

Si el aspecto exterior del cuerpo del virrey estaba perfectamente regulado, sus gestos públicos y privados se hallaban altamente ritualizados. Su condición de viva imagen del rey lo constituía en el centro manifiesto del poder en la Nueva España, y, como tal, los rituales políticos novohispanos siempre giraban alrededor de su figura. En el escenario del poder, el virrey, como su original, el rey, ocupaba el punto focal de la perspectiva. Estrados, cortinas, alfombras y sillones marcaban el lugar vicerregio. En esta geometría de la autoridad, el virrey era además el centro y eje de un simbolismo lateral: la derecha del virrey indicaba preeminencia o deferencia; la izquierda marcaba inferioridad. La distancia y lejanía del cuerpo del virrey codificaban igualmente rango y privilegio. Aunque se podría entender el protocolo como un arma que utilizaron los monarcas para acrecentar su autoridad, el protocolo era, en realidad, mucho más: era la sustancia del rey o, en este caso, del virrey. El vestido, lenguaje y movimientos del virrey objetivan la esencia de su poder: son insoslayables, obligatorios, imperativos. No sólo es virrey, tiene que actuar como tal: su puesto depende de que represente dignamente su oficio. La ceremonia y el ritual, por tanto, re-presentan cada día y en cada acto formal su poder: lo construyen²².

Esto se advierte desde el mismo momento que el virrey desembarca en Veracruz e inicia su lenta marcha hacia la capital. A lo largo del trayecto oficial, el virrey, del mismo modo que lo habría hecho el monarca, va tomando posesión simbólica del reino, y las procesiones y festivales públicos en los que participa sellan el territorio con signos rituales de dominación. La entrada pública del nuevo virrey en las ciudades por donde pasaba en su marcha hacia la capital era un ritual con un significado político muy preciso, en el que se le asimilaba simbólicamente y ritualmente con el monarca ausente. Por eso, todos los gestos públicos del virrey seguían el modelo de la entrada real. En la entrada virreinal en la capital, como en la real, la procesión de autoridades que salía a recibir al virrey consti-

²¹ Para estos argumentos, véase Pierre BOURDIEU, *The Logic of Practice*, traducción de Richard Nice, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1990, pp. 117-120; Peter BURKE, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 132-149.

²² Sigo aquí los argumentos sobre la construcción ritual del poder de los monarcas españoles expuestos por Carmelo LISÓN TOLOSANA en *La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la Casa de los Austrias*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 115-170. Sobre el poder constitutivo de la etiqueta y el ceremonial, se puede consultar Norbert ELIAS, *The Court Society*, traducción de E. Jephcott, New York, Pantheon Books, 1983, pp. 78-116. Sin embargo, Elias argumenta en el mismo estudio que la etiqueta se utilizó por los monarcas como un instrumento de dominación de sus súbditos, la nobleza en particular. *Ibidem*, pp. 117-118, 130-131, 137-138.

tuía, desde el punto de vista político, una parte muy importante de todo el ceremonial. El orden preciso y estrictamente jerarquizado de la procesión indicaba claramente, de menor a mayor, la distribución de poder en el cuerpo político de la república novohispana, con los oidores, la máxima autoridad en ausencia de virrey, cerrando el cortejo. Tras el encuentro, el virrey se dirigía en procesión hacia el arco triunfal construido por el ayuntamiento. Allí, el secretario del cabildo, en presencia de la Audiencia, tomaba juramento al virrey de que guardaría los fueros de la ciudad y defendería el reino. Una vez hecho esto, se le abrían las puertas, donde le estaban esperando los regidores con el palio. Con los dos alcaldes de la ciudad llevando las bridas del caballo del virrey, la procesión se dirigía a la catedral, donde se había erigido otro arco. Allí, el cabildo eclesiástico con cruz y palio, y cantando el *Te Deum Laudamus*, salía a recibir al máximo representante del soberano. Finalmente, tras las ceremonias de la catedral, el virrey se dirigía a su palacio²³.

En la ceremonia de entrada, una serie de símbolos asociados con la realeza se encargaban de realzar la estrecha conexión que existía entre el monarca ausente y el virrey presente y visible a todos. En primer lugar, el caballo, símbolo regio desde la Edad Media, pues en todas las ciudades en las que era recibido, el cabildo obsequiaba al virrey con un caballo sobre el que desfilaba por las calles²⁴. Después, el juramento y la entrega de las llaves de la ciudad, ceremonia con la que se ponía de relieve no sólo la soberanía del rey sobre la ciudad, sino también su obligación de respetar sus privilegios. Igualmente, el salir el cabildo catedralicio a recibir al virrey con la cruz y el palio, cantando el *Te Deum*, era una ceremonia reservada a los reyes cuando entraban a una ciudad por primera vez (lo mismo que sentarse en un sitial o baldaquino con dosel en la capilla mayor siempre que asistían a cualquier ceremonia dentro de las iglesias)²⁵. Pero era sobre todo el uso del palio el que más ensalzaba la potestad del virrey durante la entrada y su condición de monarca transfigurado. Esto era así principalmente por dos razones. En primer lugar, porque en la monarquía española el palio era probablemente la marca inconfundible de la realeza, más importante, por ejemplo, que

²³ Véase, por ejemplo, Real Academia de la Historia [RAH], Col. Salazar y Castro, F-20, «Relación de la entrada que hizo en la ciudad de México ... el Sr. Arzobispo Don Fray García Guerra ... a tomar la posesión del oficio de virrey y capitán general de aquel reino por Su Majestad ..., año 1610», fos. 113-116. También, Cristóbal GUTIÉRREZ DE MEDINA, *Viaje del virrey marqués de Villena* (1640), México, Imprenta Universitaria, 1947, pp. 85-87.

²⁴ Teófilo RUIZ, «Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages», S. WILENTZ (ed.), *Rites of Power: Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985, p. 125.

²⁵ Juan de SOLÓRZANO Y PEREIRA, *Política indiana*, Miguel Angel Ochoa Brun (ed.), Madrid, Ediciones Atlas, [1647] 1972, lib. V, cap. XII, nos. 49-50; *Recopilación*, lib. III, tit. XV, leyes i, x; AGI, México 21, no. 49f, «Las ceremonias que hacen con el rey Nro. Sr., así en su capilla como fuera de ella por sus capellanes y prelados, 14 March 1588». Sobre el *Te Deum* como rito triunfal de acción de gracias, reservado principalmente para los reyes, sus familias y las victorias militares, ver SCHNEIDER [7], pp. 161-165.

la corona, ya que los reyes españoles no se coronaban²⁶. Pero también porque en una monarquía intrínsecamente católica, en la que el lenguaje utilizado para referirse al rey era el mismo que el utilizado para dirigirse a Dios, era casi inevitable que se utilizara el mismo marcador para denotar la soberanía del rey que para significar la potestad divina, ya que el desfilar bajo palio era un privilegio que el monarca compartía tan sólo con el Santísimo Sacramento. Lo cual no es de extrañar teniendo en cuenta la identificación que se produjo en el siglo XVII entre la Sagrada Hostia y los monarcas de la Casa de Austria²⁷.

En su estudio de las entradas reales de la monarquía inglesa, R. Malcom Smuts ha observado que la aversión de los Estuardos por los rituales públicos, las entradas reales en particular, contribuiría al desmoronamiento de la autoridad regia en la década de 1640. Carlos I se nos aparece como una remota fuente de poder y no como un símbolo visible de los valores que mantenían unida a la población inglesa. De este modo, al no ser capaz de proyectar una imagen pública efectiva, cada vez le resultaría más difícil infundir sentimientos de lealtad²⁸. Esto es algo que los monarcas españoles y sus virreyes tuvieron siempre muy presente, a pesar de los graves problemas financieros del siglo XVII y las críticas a los excesivos gastos de la ceremonia de entrada de los virreyes. En el caso mexicano, el rey siempre fue una remota fuente de autoridad, pero, al contrario del monarca inglés, nunca dejó de poseer una poderosa imagen pública gracias a la figura de su virrey. Los virreyes, por su parte, siempre intentaron realzar su poder simbólicamente, pues eran muy conscientes de que si su imagen pública de autoridad suprema no era transmitida claramente a la población, su gobierno podía verse seriamente comprometido (de ahí la insistencia del conde de Salvatierra respecto al almohadón).

²⁶ Sobre la ausencia de una ceremonia de coronación de los monarcas hispanos y la gran importancia de la ceremonia de jura del rey con el correspondiente levantamiento del pendón de Castilla, véase RUIZ [24]. Sobre el ritual de la jura en México durante la dinastía de los Austrias, véase Linda CURCIO, «Saints, Sovereignty and Spectacle in Colonial Mexico», Tesis doctoral, Tulane University, 1993, pp. 141-154. Sobre los orígenes medievales del palio como símbolo regio, J.M. NIETO SORIA, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Editorial Nerea, 1993, p. 195.

²⁷ Es necesario señalar que el uso del palio no era específico de la monarquía hispana. Existe un interesante paralelismo, por ejemplo, en el uso del palio entre los virreyes españoles y los gobernadores provinciales de Francia. Sobre este tema, ver Robert R. HARDING, *Anatomy of a Power Elite: The Provincial Governors of Early Modern France*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1978, pp. 11-17. Respecto a la identificación de los monarcas hispanos con el Santísimo Sacramento, véase Antonio ALVAREZ-OSSORIO, «Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la casa de Austria», P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO, J. MARTÍNEZ MILLÁN y V. PINTO CRESPO (eds.), *Política, Religión e Inquisición en la España Moderna. Homenaje a J. Pérez Villanueva*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1996, pp. 29-57.

²⁸ R. Malcolm SMUTS, «Public Ceremony and Royal Charisma: the English Royal Entry in London, 1485-1642», A. L. BEIER ET AL. (eds.), *The First Modern Society: Essays in English History in Honour of Lawrence Stone*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 89-93.

Esta podría ser la razón por la cual las entradas rituales de gobernantes en la Nueva España no llegaron a desaparecer como lo habían hecho en otros muchos lugares para finales del siglo XVII, cuando muchos monarcas se liberaron de antiguas ceremonias que habían servido para unir a los gobernantes con sus súbditos en espacios públicos, creando en su lugar *ritos de la personalidad* que se llevaban a cabo en el espacio restringido de los palacios²⁹. En el caso mexicano, estas tendencias no empezarán a hacerse notar hasta la segunda mitad del siglo XVIII, aunque se continuarán erigiendo arcos triunfales hasta una fecha tan tardía como la de 1783, cuando se suspendió dicha práctica³⁰. Tampoco parece que la élite novohispana experimentara un cambio de actitud en relación a la exhibición de magnificencia que representaba la entrada virreinal, a pesar de las enormes deudas acumuladas por el cabildo³¹. A lo largo de todo el siglo XVII los regidores nunca dejaron de cumplir con su obligación de costear todos los gastos de la entrada, aunque ello les supusiera el tener que empeñar hasta la última propiedad de la ciudad³². Esta predisposición de los regidores mexicanos podría haber estado influida, como algún historiador ha observado, por el interés de la élite mexicana en mostrar al representante del monarca una viva imagen de su poder y posición social³³. Pero también podría haber estado motivada sencillamente porque, en el mundo novohispano, la creencia de que el ejercicio del poder está íntimamente ligado a la pompa ceremonial seguía todavía muy viva.

* * *

El virrey, por mucho que fuera el centro manifiesto del poder, tenía que competir con otras instancias de poder para mantener su autoridad. En la Nueva España tan sólo existían dos centros de poder con la autoridad suficiente como para

²⁹ El caso de Luis XIV es paradigmático, tal como Ralph GIESEY ha demostrado en «Models of Rulership in French Royal Ceremonial,» WILENTZ [24], pp. 58-62.

³⁰ Sobre la pérdida de importancia de la entrada virreinal como ceremonia pública y su sustitución, a lo largo del siglo XVIII, por espectáculos palaciegos de carácter privado, véase CURCIO [26], pp. 114-131.

³¹ Malcom Smuts también ha señalado que para mediados del siglo XVII el coste de las entradas reales en Inglaterra se había vuelto prohibitivo, a la vez que el cambio de actitud por parte de la aristocracia con respecto a la exhibición de magnificencia progresivamente les fue haciendo perder relevancia. SMUTS [28], pp. 87-89.

³² Sobre los costes y buena disposición del cabildo de la ciudad de México a endeudarse para poder financiar las entradas virreinales en la primera mitad del siglo XVII, véase CURCIO [26], pp. 61, 70-73. Dicha actitud no parece haber cambiado significativamente para finales de la centuria, como lo atestigua una petición al rey de uno de los muchos acreedores del cabildo mexicano para que se limitaran los gastos de las entradas virreinales, que le suponía al cabildo un desembolso de más de 20.000 pesos. Véase Archivo General de la Nación [AGN], Reales Cédulas Duplicados [RCD], vol 40, fos. 488-491, 498v-501, cédulas del 30 de diciembre de 1690.

³³ Colin M. MACLACHLAN, *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*, Berkeley, University of California Press, 1988, p. 23.

poner en cuestión la del virrey: uno, probablemente el más decisivo, estaba encarnado en los obispos novohispanos; el otro, se localizaba en los odores de la Audiencia de México. En el caso de éstos últimos, como se mostrará más adelante, se trataba más de establecer los límites del poder virreinal dentro de una relación de subordinación (al menos en teoría); en el caso de los primeros, el problema era de mayor calado, pues la Iglesia, a pesar de haber sido generalmente representada como fiel instrumento de la monarquía, nunca perdió su autonomía jurisdiccional. Este poder autónomo de la Iglesia se veía justificado en la ideología de los «dos cuchillos» o de los dos poderes, ideología que sólo era posible que existiera en un sistema político preestatal en el que el poder se concebía de forma dual, como potestad espiritual y temporal, en contraposición al monopolio de la soberanía típico de la concepción política estatista³⁴. Aunque es verdad que los monarcas siempre trataron de ejercer el mayor control posible sobre el clero de sus reinos, nunca negaron el concepto de las dos potestades y, con ello, la autonomía de la Iglesia respecto de la autoridad civil. En el teatro de la política colonial, la ideología de las dos potestades se sumó a la lejanía y ausencia del monarca para convertir a los obispos en figuras cuasiautónomas de una autoridad formidable.

Lógicamente, los virreyes, como máximos encargados de defender la autoridad real, estaban destinados a chocar con las pretensiones de autonomía del clero, resultándoles difícilmente tolerable la presencia en sus dominios de personajes que constantemente ponían en duda la superioridad del poder virreinal sobre ellos. Los conflictos fueron continuos, especialmente con los arzobispos de México, pues residían en la misma ciudad que el virrey y las ocasiones de enfrentamiento eran mucho más frecuentes. En una sociedad altamente ritualizada, el poder de virreyes y arzobispos se ponía constantemente a prueba en el escenario público de las calles e iglesias de la ciudad de México, razón por la cual sus apariciones públicas estaban potencialmente cargadas de conflictividad y los gestos de ambos o de cualquiera de sus subordinados se escudriñaban con gran atención para detectar cualquier intento de afirmar la autoridad de uno en perjuicio de la del otro.

La retórica episcopal, por otra parte, construye en las tierras americanas una imagen del arzobispo extremadamente similar a la del virrey, convirtiendo a este prelado en un centro de autoridad tan poderoso como el representado por el virrey. Ambos se conceptualizaban como «príncipes de la república,» el uno secular y el otro eclesiástico. De una manera ideal, tanto el virrey como el arzobispo debían colaborar en el gobierno de la república, sin intentar extender su jurisdicción más allá de los límites establecidos. Cuando la colaboración entre ambos se

³⁴ Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII). Algunas consideraciones», *Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, pp. 209-216. Sobre la teoría de los dos cuchillos o espadas, véase Francisco UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, *Origen de los dos gobiernos divino y humano y forma de su ejercicio en lo temporal*, Madrid, 1655, pp. 100-117, 126-140; CASTILLO DE BOBADILLA [19], lib. II, cap. XVII, nos. 1-7.

conseguía, la paz y armonía de la comunidad estaba garantizada³⁵. El arzobispo se rodeaba de la misma pompa y esplendor que el virrey, disponiendo de un séquito igual de numeroso. Si el virrey iba escoltado en todas las ceremonias públicas por la Audiencia, el cabildo eclesiástico era el encargado de acompañar al arzobispo, como a su *cabeza*, en todas las ocasiones solemnes. No era de extrañar, pues, que se utilizaran con él los mismos gestos y rituales públicos que se utilizaban con el virrey. Así, el arzobispo también era recibido ceremonialmente cuando llegaba por primera vez a la ciudad. Igual que con el virrey, el municipio era el que estaba a cargo del recibimiento, organizando fiestas y poniendo luminarias³⁶. Del mismo modo, se levantaban arcos triunfales en los que, como al virrey, se le representaba como a un héroe o dios de la antigüedad³⁷. No ha de sorprender, pues, que los arzobispos también intentaran apropiarse de ciertos marcadores de soberanía—el palio y el dosel—que estaban íntimamente asociados con el monarca y sus virreyes. La paradoja era que los monarcas, en el curso de la Edad Media, se habían apropiado de dichos marcadores, que originariamente habían sido propios de la iglesia, en un intento de realzar su poder. En el siglo XVII nos encontramos que dichos símbolos están ya totalmente asociados con el poder regio y son ahora los arzobispos y obispos quienes insistirán en seguir usándolos como medio para señalar su autoridad, algo que creará tensiones y conflictos con los virreyes a lo largo del siglo.

³⁵ Al menos así lo creía el autor de la relación del funeral del príncipe Baltasar Carlos, quien se congratulaba de la armonía que existía entre ambos «príncipes», lo que contribuía a aumentar la brillantez de las exequias. Véase *Real mausoleo y funeral pompa, que erigió el Excelentísimo Señor conde de Salvatierra y la Real Audiencia desta ciudad de México a las memorias del Serenísimo Príncipe de España Don Baltasar Carlos*, México, 1647, fo. 4.

³⁶ Entre los privilegios de las ciudades que eran «cabeza de reino» estaba el de no salir a recibir más que a las personas reales, aunque se hacía una excepción con los arzobispos y obispos la primera vez que entraban en sus diócesis. Esto claramente situaba al arzobispo en un nivel simbólico muy similar al del virrey, que era la única persona a la cual salía a recibir ceremonialmente el cabildo de México. Sobre esto, véase CASTILLO DE BOBADILLA [19], lib. III, cap. VIII, no. 21; Gaspar de VILLARROEL, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, Madrid, 1656, pp. 28-29; Archivo Histórico de la Ciudad de México [AHCM], Ordenanzas 2981, nos. 16, 17, 22. Sobre la entrada arzobispal se puede consultar, por ejemplo, AHCM, Actas de Cabildo, vol. 365-A, cabildos del 29 y 31 de agosto de 1628; vol. 369-A, cabildos del 31 de diciembre de 1640 y del 3, 8 y 9 de enero de 1641; AGI, México 44, no. 73, el corregidor de la ciudad de México al virrey, 30 de noviembre de 1670.

³⁷ Dos descripciones de arcos arzobispaes que he podido consultar son *Esfera de Apolo y teatro del sol. Ejemplar de prelados en la suntuosa fábrica y portada triunfal que la ... Iglesia Metropolitana de México erigió ... a la venida del Ilmo. Sr. Don Marcelo López de Azcona ... arzobispo de México*, México, 1653; Alonso de la PEÑA PERALTA y Pedro FERNÁNDEZ OSORIO, *Pan místico, numen simbólico, simulacro político, que en la fábrica del arco triunfal, que erigió el amor y la obligación en las aras de su debido rendimiento la ... Metropolitana Iglesia de México al felicísimo recibimiento y plausible ingreso del Ilustrismo. y Revermo. Señor M. D. Fr. Payo Enríques de Ribera, ... su genialísimo pastor, prelado y esposo*, México, 1670.

Hacia finales del siglo XVI y principios del XVII se apreciaba una actitud más decidida por parte de la corona para impedir que los prelados usen el palio, símbolo por antonomasia de la realeza. Hasta este momento parece que lo normal era que las ciudades recibieran a los prelados bajo palio. Ahora, el monarca, aduciendo que ésta es una ceremonia que sólo se ejecuta con su persona y la de sus virreyes, les prohibirá su uso claramente, además de solicitar al papa que revoque dicha preeminencia de los obispos³⁸. Pero todavía a mediados del siglo existe constancia de que algunos obispos (especialmente en Puebla) seguían siendo recibidos bajo palio³⁹. En cuanto al dosel, este asunto era bastante puntilloso, pues al querer utilizarlo en exclusiva en las iglesias, el virrey afirmaba su preeminencia precisamente en lugares que pertenecían a la jurisdicción exclusiva del arzobispo. Arzobispos y obispos, por su parte, a menudo intentaron dejar claro que ellos tenían el mismo derecho al uso del dosel que los virreyes. Para mediados del siglo XVII parece que se había llegado a un cierto compromiso: el arzobispo no podría sentarse bajo dosel cuando estuviera en presencia del virrey y de la Audiencia (con esto se reconocía la preeminencia de la jurisdicción regia frente a la eclesiástica), a no ser que estuviera celebrando de pontifical, es decir, revestido con todos los atributos arzobispales (con lo cual se le reconocía al arzobispo, en cierta manera, su igualdad con el virrey)⁴⁰. Esto desde luego no solucionaría el problema por completo, pues dicha cédula se podía prestar a diversas interpretaciones. Los arzobispos podían intentar afirmar su derecho a sentarse bajo dosel en cualquier ocasión, en presencia del virrey o en su ausencia, sobre todo como un medio para afirmar su poder cuando se encontraban enfrentados a los virreyes. Éstos podían optar por tolerar la práctica o por intentar afirmar la preeminencia del poder regio, dependiendo del estado de las relaciones entre virrey y arzobispo⁴¹.

³⁸ AGN, RCD, vol. 180, fo. 20, cédula del 2 de julio de 1596; AGN, Reales Cédulas Originales [RCO], vol. 6, exp. 33, cédulas del 29 de agosto y 20 de noviembre de 1608. Esta prohibición sería incluida posteriormente en la *Recopilación*, lib. III, tít. XV, ley iiiii.

³⁹ Véase, por ejemplo, AGI, México 38, no. 15a, el duque de Albuquerque al rey, 20 de julio de 1656; Ibidem, no. 15, el duque de Albuquerque al rey, 26 de julio de 1656; Ibidem, no. 15b, «Copia de las diligencias fechas sobre la consulta que la ciudad de la Puebla de los Angeles hizo al duque de Albuquerque ... sobre si se había de recibir con palio por dicha ciudad al obispo della,» 20 de julio de 1656; Ibidem, no. 15c, el alcalde mayor de Puebla al duque de Albuquerque, 24 de julio de 1656; Ibidem, no. 15d, «Testimonio que remitió la ciudad de la Puebla sobre haber entrado el obispo della debajo de palio...», 25 de julio de 1656. Consecuencia directa de este incidente fue que el Consejo de Indias resolviera enviar una cédula a todos los virreyes y corregidores donde existiera una sede episcopal en la que se reiteraba la prohibición de utilizar el palio. AGI, México 6, ramo 1, consulta del 17 de mayo de 1658; AGN, RCO, vol. 6, exp. 33, cédula del 23 de julio de 1658.

⁴⁰ AGI, México 39, no. 13b, el rey al conde de Baños, 9 de marzo de 1660; Ibidem, no. 13, el conde de Baños al rey, 20 de noviembre de 1663; el fiscal al Consejo, 18 de agosto de 1664; *Recopilación*, lib. III, tít. XV, ley iii.

⁴¹ Los argumentos en defensa de la primacía del poder vicerregio los presenta con toda claridad Juan Francisco de Montemayor, uno de los oidores de la Audiencia de México a quien el virrey

Este tira y afloja entre el poder secular y el eclesiástico había de reflejarse por fuerza durante las celebraciones del Corpus Chisti, el más importante de todos los rituales que se celebraban cada año en Nueva España y al que asistían conjuntamente virrey y arzobispo. Tras la entrada virreinal, era la festividad que le suponía mayores gastos al ayuntamiento. El momento culminante de las celebraciones era la solemne procesión en la cual se exhibía la Hostia consagrada por las calles de México⁴². Aunque en teoría una celebración estrictamente religiosa, la identificación que se había producido en la monarquía española entre el cuerpo de Cristo—la Sagrada Forma—y el cuerpo del rey convertiría dicha festividad en una celebración cargada de significado político, en el que la custodia con la Hostia consagrada se convierte, literalmente, en objeto de disputa entre el poder secular y el eclesiástico. Por otra parte, si en la procesión de la entrada virreinal el virrey era recibido por separado por los representantes de la ciudad y los del clero, en la procesión del Corpus se produce una fusión de todos los estamentos de la sociedad alrededor de su símbolo central: la Hostia consagrada. Por ello, la posición relativa de una persona o corporación en relación a la custodia adquiere una relevancia fundamental y se convierte en frecuente objeto de disputas⁴³. Esta geometría procesional, en realidad, no era específica de la fiesta del Corpus. Era una característica intrínseca a todas las procesiones, de tal manera que el orden de marcha siempre giraba en torno a un ‘centro sacro’, símbolo de poder y autoridad. En la procesión del Corpus dicho centro lo constituía la custodia con la Sagrada Forma y la proximidad a ella era una declaración pública de poder, por lo que los virreyes siempre pusieron especial empeño en desfilar lo más cerca posible de la custodia, intento que causaría frecuentes altercados con la jerarquía eclesiástica⁴⁴.

le había solicitado un informe sobre las pretensiones del arzobispo Diego Osorio de sentarse bajo dosel aun sin estar revestido de pontifical. AGI, México 39, no. 13b, Montemayor al conde de Baños, 11 de octubre de 1663. Los argumentos del arzobispo aparecen en Ibidem, Osorio al conde de Baños, 6/29 de octubre de 1663; AGI, México 344, Osorio al rey, 18 de enero de 1664.

⁴² Sobre la importancia y significado del Corpus Christi en la ciudad de México, véase Linda A. CURCIO-NAGY, «Giants and Gypsies: Corpus Christi in Colonial Mexico City», W. H. BEEZLEY ET AL. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Popular Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Del., SR Books, 1994, pp. 1-26.

⁴³ Esto ya ha sido señalado por CURCIO-NAGY [42], pp. 8-10. Respecto al Corpus Christi como una fiesta de concordia y unidad, generadora, sin embargo, de conflictos a causa de las competencias que creaba por motivos de ‘honor’, véase Mervyn JAMES, «Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town», *Past and Present*, vol. 98, Oxford, 1983, pp. 3-29.

⁴⁴ Tal vez la disputa más sonada de todo el siglo XVII tuvo lugar en 1651 entre el virrey conde de Alba de Liste y el cabildo eclesiástico (en aquella ocasión la sede arzobispal se hallaba vacante) por falta de acuerdo sobre la posición exacta que habían de ocupar en la procesión los pajes del virrey. Véase AGI, México 36, no. 58, Alba de Liste al rey, 31 de julio de 1651; Ibidem, no. 58c, la Audiencia al rey, 11 de julio de 1651; Ibidem, no. 58b, el cabildo eclesiástico al rey, 8 de agosto de 1651; Ibidem, no. 58d, el deán del cabildo eclesiástico al rey, 14 de julio de 1651; Ibidem, no. 58e, «Testimonio de los autos fechos en razón de que el cabildo eclesiástico de la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad guarde la costumbre en el modo de llevar las hachas los pajes de Su

El comportamiento de virreyes y arzobispos cuando se encontraban en público constituía una auténtica poética del poder. En las procesiones el arzobispo había de ir delante del virrey y nunca mezclado con la Audiencia. Cuando hubieran de ir juntos el virrey y el arzobispo en cualquier acto público que no fuera una procesión, el virrey había de ir a la *derecha*⁴⁵. Estando presente el virrey en la catedral para alguna celebración, cuando el arzobispo se dirigía desde el coro al altar y viceversa, el virrey se levantaba de su sitio y avanzaba *dos o tres* pasos para recibir la bendición del prelado. Siempre que el arzobispo pasara por delante del virrey o de la virreina, el paje que le llevaba la *cauda* (la falda o cola de la capa magna con la que los arzobispos y obispos celebraban los oficios divinos) debía soltarla. Cuando el arzobispo venía a visitar al virrey, éste salía hasta la puerta de la primera antecámara a recibirlo y cuando se iba lo acompañaba hasta el *primer* escalón de la escalera principal. Cuando era el virrey el que visitaba al arzobispo, éste salía tanto al recibirle como al despedirle hasta la *mitad* de la escalera y a veces hasta el carruaje⁴⁶.

Cada uno de los miembros de la sociedad novohispana era portador de un capital honorífico, según su respectivo lugar en la jerarquía, que traducía en última instancia su poder. Este poder se escenificaba en diversos espacios y el palacio virreinal ('real' lo llamaban los contemporáneos) constituía uno de los principales escenarios de poder en México⁴⁷. El actor principal era, sin duda, el virrey, y tanto sus movimientos como los del resto de los actores que pululaban por él estaban perfectamente regulados por la etiqueta cortesana. La etiqueta proporcionaba una especie de mapa mental a los habitantes del palacio para guiarlos en sus comportamientos. Las etiquetas y ceremonias reguladoras eran necesarias sobre todo entre semejantes, pero no iguales. A nadie se le podía confundir, y menos que a nadie al virrey, que en teoría todo lo presidía desde la cima de la pirámide jerárquica. En el caso de las visitas, a mayor penetración interior del visitante en el palacio, correspondía mayor rango personal, mientras que el virrey se desplazaba a la inversa: avanzando progresivamente desde su aposento hasta el lugar adecuado para recibir, según su rango y cargo, al visitante⁴⁸. En este código espa-

Excelencia el día del Corpus Christi», 1651; MARTÍN DE GUIJO [16], vol I, pp. 159-161. La controversia sobre los pajes del virrey venía de antiguo. Véase, por ejemplo, AGN, Historia, vol. 36, exp. 3, fos. 198-277, «Testimonios sobre haber hecho injurias el marqués de Cerralvo en público ... el día de la octava del Corpus», 1626.

⁴⁵ *Recopilación*, lib. III, tit. XV, ley xxxvi.

⁴⁶ *Ibidem*, lib. III, tit. XV, leyes xxxviii, xxxx; AGI, México 44, no. 15e-1, decreto del marqués de Mancera, 12 de septiembre de 1669.

⁴⁷ Para una descripción del palacio virreinal de la ciudad de México, que aparece como una réplica del palacio real de Madrid, ver Fernando CHECA, «Arquitectura efímera e imagen del poder», Sara POOT HERRERA (ed.), *Sor Juana y su mundo. Una mirada actual*, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 1995.

⁴⁸ Esta liturgia espacial es la misma que tenía lugar en el palacio real, con la única diferencia de que el número de «signos espaciales referenciales» (habitaciones) era probablemente mucho mayor. Véase LISÓN TOLOSANA [22], pp. 141-145.

cial, las escaleras constituían puntos críticos de contacto formal donde se medían las relaciones entre poderes y que permitían ensalzar o disminuir la categoría del visitante, dependiendo de dónde decidiera recibirle el anfitrión⁴⁹. Que el arzobispo acompañara al virrey hasta la mitad de la escalera o hasta el carruaje (o que le cediera el lado derecho) era una indicación de la primacía que concedía al poder regio. Bastaba que el arzobispo esperase o despidiese al virrey en lo alto de la escalera para que éste entendiera claramente el mensaje.

En las continuas confrontaciones entre virreyes y obispos, que muy a menudo se dirimían ritualmente, esta liturgia del poder jugaba un papel muy importante. Cualquier variación en sus preceptos podía indicar una declaración de guerra o una señal de buena voluntad. Esto es lo que sucedió en el enfrentamiento entre el marqués de Mancera y el arzobispo Enríquez de Ribera. La razón última del enfrentamiento era el apoyo del virrey a las órdenes religiosas en sus habituales disputas con el arzobispo por cuestión de las doctrinas, que, según el arzobispo, era una intromisión del virrey en su jurisdicción⁵⁰. El arzobispo decidió responder 'simbólicamente' y así dejó de visitar al virrey durante largo tiempo (las visitas de cortesía eran una de las principales formas de comunicación entre los miembros de la élite dirigente, asegurando, a través de estas visitas altamente ritualizadas, la armonía y cooperación entre sus miembros). En palabras del virrey, esta acción había causado «maravilla y aun escándalo al pueblo». Además, el arzobispo comenzó a manipular sutilmente los rituales de deferencia como un medio para atacar al virrey⁵¹. Una excelente ocasión para ello era, por ejemplo, la misa solemne en la catedral que se celebraba durante la octava del Corpus y que solía hallarse atestada de gente. Así lo narra el escribano que asistía al virrey aquel día:

Habiéndose fenecido la misa mayor y empezádose la procesión, yéndose Su Excelencia con la Real Audiencia y demás tribunales por el crucero en seguimiento de la sacratísima custodia hacia el coro, en cuya puerta dél estaba parado Su Ilustrísima con los demás prebendados, al llegar la custodia bajó al suelo de la iglesia y al pasar hizo Su Ilustrísima genuflexión al Santísimo Sacramento, y al tomar su lugar hizo cortesía a Su Excelencia y a todos los señores ministros y Su Excelencia y todos correspondieron con la reverencia acostumbrada, ... llevándole la falda el caudatario sin soltarla de la mano ... lo cual vide y noté con especial cuidado...⁵²

⁴⁹ Esto ha sido puesto de relieve por Richard TREXLER en *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, pp. 319-321.

⁵⁰ AGI, México 44, no. 15e-3, Enríquez de Ribera al marqués de Mancera, 9 de octubre de 1669.

⁵¹ AGI, México 44, no. 15e, el marqués de Mancera al rey, 29 de octubre de 1669.

⁵² AGI, México 44, no. 15a, testimonio, 12 de junio de 1670. La figura del escribano, siempre cerca del virrey, era imprescindible en cualquier ceremonia, pues estaba encargado de dejar constancia legal de cualquier tipo de incidente que se pudiera producir durante la celebración. Respecto a la importancia que se atribuía a que los escribanos al servicio del virrey se hallaran físicamente

El gesto del arzobispo no ofrecía dudas: postrarse ante el Santísimo en presencia del propio virrey y al mismo tiempo no soltar la cauda era, en última instancia, un gesto de carácter político con el que el arzobispo estaba declarando a quién concedía la primacía. En juego estaba la preeminencia del poder virreinal, que un pequeño gesto, ejecutado por el arzobispo delante de toda la élite novohispana, había puesto en duda⁵³. Como se encargó de recordarle el Acuerdo en una nota que le envió poco después del incidente de la catedral, «la cauda en los señores preladados fue introducida por gravedad y decencia de sus personas, y no soltarla cuando se hace cortesía denota *superioridad*, que es tolerable y permitido con quienes no la tuvieren igual o mayor»⁵⁴. Para el virrey, las descortesías por parte del arzobispo (que las había ejecutado reiteradamente) se quedarían simplemente en una cuestión de falta de urbanidad hacia la persona del marqués de Mancera si no trascendieran al público. Pero cuando las descortesías se hacían en actos públicos, a la vista de todo el pueblo, entonces no se le faltaba al respeto a la persona del marqués de Mancera sino a la del virrey de Nueva España y, por extensión, a la del monarca. Entonces ya no era posible practicar la «disimulación»⁵⁵.

Las contiendas rituales entre virreyes y arzobispos, lejos de ser anécdotas curiosas pero carentes de significado, eran la encarnación misma de la producción y negociación de las relaciones de poder entre la jerarquía secular y la eclesiástica, relaciones, que incluso en una monarquía específicamente ‘católica’ como la española, a menudo fueron tormentosas. La confrontación tuvo lugar al más alto nivel entre el monarca y el papa pero se extendía a niveles inferiores, que en el caso de Nueva España se tradujo en los continuos enfrentamientos entre virreyes y obis-

próximos a éste, véase AGN, RCD, vol. 14, fos. 437-438, petición de los secretarios de gobierno al conde de Salvatierra, 15 de mayo de 1647.

⁵³ Según el virrey, el arzobispo mantenía que «en presencia de la Divina Majestad sacramentada no se debía practicar esta ceremonia con los magistrados temporales ni aun con los príncipes soberanos», a lo cual respondía el marqués que no había ningún texto ni autoridad eclesiástica que justificase tal opinión. AGI, México 44, no. 15, el marqués de Mancera a la reina regente, 17 de julio de 1670. Las disputas entre arzobispos y virreyes sobre la cauda de los preladados se remontaba al siglo pasado. Ya en 1586 el marqués de Villamanrique y el arzobispo Moya de Contreras se habían enfrentado por su causa. AGI, México 20, no. 124, Villamanrique al rey, 20 de mayo de 1586. Sobre las ocasiones en que los obispos debían soltar la cauda cuando se hallaban en presencia del virrey, véase *Recopilación*, lib. III, tit. XV, ley xxxviii.

⁵⁴ AGI, México 338, «Dos testimonios...» 1670 (la cursiva es mía). Ante lo que él consideraba continuos insultos en público del arzobispo, el virrey había decidido dejar de asistir a las celebraciones de la catedral. A esto el monarca le escribió pidiéndole que no dejara de estar presente en dichas festividades, pues la ausencia del virrey sería un mal «ejemplo a la república». Por su parte, al arzobispo se le escribía también pidiéndole que no faltara al respeto debido con el virrey. AGI, México 44, no. 15f, consulta del 31 de enero de 1671; AGN, RCO, vol. 12, exp. 16, fos. 56-57, la reina regente al marqués de Mancera, 9 de febrero de 1671; AGN, RCO, vol. 12, exp. 16, fo. 58, la reina regente al arzobispo Enríquez de Ribera, 9 de febrero de 1671.

⁵⁵ AGI, México 44, no. 15e-1, «Consulta del virrey marqués de Mancera al Acuerdo», 6 de septiembre de 1669.

pos⁵⁶. Aquí sin embargo el caso era todavía más complicado, pues los arzobispos y obispos debían obedecer, en el lenguaje de la época, a dos majestades a la vez: la divina, encarnada por el papa, y la humana, representada por la persona del rey (aunque ni siquiera esto era una cuestión asentada). En última instancia, lo que estaba en juego en un contexto más amplio era el grado de control que el monarca podría ejercer sobre el clero de sus reinos.

* * *

Junto con el virrey y el arzobispo, tanto los oidores y alcaldes del crimen como el corregidor, los regidores y los inquisidores formaban parte del elenco de actores principales en el escenario de la capital novohispana. Su participación, sin embargo, se caracterizaba por continuas disputas que marcaban las tensiones y ambigüedades de la estructura de poder colonial. En el caso de las actividades rituales comunes de virreyes y oidores, eran habituales las quejas de estos últimos sobre los abusos ceremoniales de los primeros. En 1674, por ejemplo, los oidores escriben a la reina regente para quejarse de que los virreyes (en un gesto que claramente los asimilaba aún más al monarca) habían introducido la costumbre de que la Audiencia, con toda solemnidad, fuera a visitarlos por sus cumpleaños o el de las virreinas o cuando se encontraban enfermos. Además, los virreyes insistían en ser escoltados por la Audiencia, con toda pompa y ceremonial, en ciertas ocasiones que, según los oidores, no eran realmente de su obligación, por no ser fiestas de tabla⁵⁷. Los oidores, en realidad, no niegan la superioridad del virrey en cuanto que es su «cabeza». Lo que critican es el intento de los virreyes de que se subordinen completamente a su poder, sin tener en cuenta que ellos también participan de la autoridad regia, por lo que les es imprescindible disponer de suficiente «crédito» para poder llevar a cabo su labor⁵⁸.

Paradójicamente, los virreyes utilizarán similares argumentos en defensa de sus ‘abusos’ ceremoniales. En el caso, por ejemplo, de la disputa de Salvatierra con Palafox por causa de un almohadón, que se citó al principio de este artículo, el virrey explicaba al rey su posición con los siguientes argumentos:

⁵⁶ Para un relato de las turbulentas relaciones que se dieron entre la monarquía de España y el papado en el siglo XVII, ver Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII», R. GARCÍA-VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, Edica, 1979, vol. IV, pp. 73-89.

⁵⁷ Las fiestas de tabla eran aquéllas en las que era obligatoria la participación del virrey y la audiencia en las procesiones y celebraciones que tenían lugar en la catedral. Sobre dichas fiestas, véase AGN, RCO, vol. 8, exp. 15, fo. 51, el rey al marqués de Mancera, 8 de marzo de 1665; vol. 9, exp. 27, fo. 94, la reina regente a Mancera, 30 de junio de 1666; vol. 27, exp. 52, fo. 123-124, el rey al conde de Moctezuma, 21 de agosto de 1696.

⁵⁸ AGI, Mexico 82, no. 2, la Audiencia de México a la reina regente, 12 de enero de 1674.

Esme preciso representar a V.M. el grande inconveniente que nace de que la representación y dignidad del virrey no se halle muy atendida y reconocida cuando tanto es menester, no sólo para mantener los vasallos de V.M. en su *amor y respecto*, sino también para *introducirlas cargas y servicios* de que la causa pública necesita tanto, como de contenerlos en *paz y obediencia* ... V.M. tiene dispuesto que con su virrey se hagan todas las ceremonias que a su real persona pertenece, por ser muy justo y conveniente que en la dignidad que tan *inmediatamente* representa su grandeza haya toda la diferencia y prerrogativas necesarias a conservar en la *imagen* el reconocimiento y veneración debida a la soberanía y majestad del original, y más en *partes tan remotas y distantes*. Y no sé cómo pudo parecer razonable al obispo que el virrey se mida en tal igualdad con los *ministros inferiores*⁵⁹.

Para el virrey hay dos cosas que no ofrecen duda alguna: en primer lugar, su autoridad y poder es superior al de los oidores, puesto que en su calidad de «viva imagen» del monarca la representación que tiene del poder regio es más «inmediata», es decir, el poder de un virrey se asemeja más al poder del rey que el de los oidores; en segundo lugar, el poder superior del virrey debe ser reconocido públicamente, es decir, ceremonialmente, por los oidores, pues sólo así se establece la autoridad necesaria que garantiza la obediencia de los súbditos. Puesto que el *crédito* de una persona se consideraba que era fundamental a la hora de ejercer el poder de una manera efectiva, estaba claro que sin suficiente crédito a un gobernante le resultaría casi imposible imponer su autoridad. En otras palabras, el reconocimiento público de la superioridad del virrey por parte de los oidores servía para incrementar el crédito del virrey y, en consecuencia, su autoridad⁶⁰.

En el contexto novohispano, todos estos gestos ceremoniales que nos pueden parecer tan vacuos tenían un profundo significado: la manifestación del poder de los virreyes y, por extensión, el del rey, frente a aquéllos que deseaban limitarlo. Los argumentos utilizados por virrey y oidores, por tanto, son de gran interés pues nos permiten asomarnos, a través de algo tan aparentemente trivial como un almohadón, a las luchas de poder que tenían lugar en aquel momento en Nueva

⁵⁹ AGI, Mexico 35, no. 42, el conde de Salvatierra al rey, 20 de febrero de 1645 (las cursivas son mías).

⁶⁰ Una cédula real daría la razón al virrey un año más tarde. Véase AGN, RCO, vol. 2, exp. 94, fo. 192, el rey a Salvatierra, 18 de febrero de 1646. En cuanto al uso del almohadón por los oidores, sólo cuando la audiencia ejercía el gobierno en ausencia de virrey se permitía al oidor más antiguo usarlo en las ceremonias públicas. Ver *Recopilación*, lib. III, tit. XV, ley xxvi. Sobre el significado y transcendencia del concepto de 'crédito personal' en la época moderna, véase Kristen B. NEUSCHEL, *Word of Honor: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pp. 72-77; Jonathan DEWALD, *Aristocratic Experience and the Origins of Modern Culture. France, 1570-1715*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 157-158; Jay M. SMITH, «No More Language Games: Words, Beliefs, and the Political Culture of Early Modern France», *The American Historical Review*, vol. 102, no. 5, Washington, D.C., Diciembre de 1997, pp. 1427-1438.

España y, en un contexto más amplio, al debate ideológico que se desarrolló en el centro de la monarquía en el siglo XVII entre los partidarios de un poder monárquico ‘absoluto’ y aquéllos que favorecían una monarquía ‘mixta’ en la que el rey gobierna con el Reino (ya sea éste representado por las Cortes, las ciudades o los consejos)⁶¹. Las disputas entre el virrey y los oidores por cuestiones de ceremonial no serían sino el aspecto más visible de este debate—y en opinión de muchos de sus protagonistas el más decisivo, dados los efectos que se atribuían a la exhibición pública de los gobernantes.

Si el almohadón, como signo de poder y superioridad, era objeto de disputa entre virreyes y oidores, en el caso del cabildo secular lo era el sillón o silla de brazos, que igualmente constituía un elemento esencial en la semiótica del poder. Sentarse en un sillón en actos públicos era un privilegio reservado a virreyes, obispos, y jueces de la Audiencia, mientras que los miembros del cabildo debían sentarse en un banco⁶². Una manera fácil para un corregidor de destacarse del resto del cabildo, por lo tanto, era sentarse en una silla separada del banco de los regidores. La costumbre debía de estar tan extendida que en 1652 el monarca se vio forzado a emitir una orden prohibiendo que los alcaldes mayores pusieran una silla, con alfombra y almohadón, separada de su ayuntamiento. El único signo de diferencia debía ser que el alcalde mayor ocupara el primer lugar del banco ya que era «la cabeza del cuerpo» del ayuntamiento⁶³. En su empeño por mejorar su *status* simbólico, la ciudad de México solicitó, de manera repetida, que se le permitiera sentarse en sillas en los actos públicos. En 1625, por ejemplo, los regidores se lamentaban de que en las iglesias no pudieran sentarse en sillas al lado de la epístola, lo cual había ocasionado tal desprestigio al cabildo, pues su posición en las iglesias era «obscura y sin distinción de la demás gente del pueblo», que no se encontraba quien quisiera comprar uno de los seis puestos de regidores que estaban vacantes, algo nunca visto en una ciudad de la riqueza e importancia de México. Esto se debía, según los regidores, a que los muchos gastos que ocasionaba el oficio no ofrecían la compensación de un «lugar preeminente y seguro» en las iglesias y actos públicos⁶⁴. Para los regidores era evidente que el lugar

⁶¹ Para un estudio de estas dos corrientes que dominaron el pensamiento político español del siglo XVII, véase José A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, «Reason of State and Statecraft in Spain (1595-1640)», *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, Baltimore, Md., 1980, pp. 355-379.

⁶² *Recopilación*, lib. III, tit. XV, ley xxv.

⁶³ AGN, RCO, vol. 4, exp. 78, fo. 168, cédula del 26 de junio de 1652. Véase también la *Recopilación*, lib. III, tit. XV, ley xxviii. Respecto al simbolismo de la silla como marca del poder, ver AGN, RCO, vol. 24, exp. 37, fo. 85, el rey al conde de Galve, 22 de junio de 1691 (también en AHCM, Cédulas y Reales Ordenes, vol. 2977, exp. 12).

⁶⁴ AGI, México 318, la ciudad de México al rey, 21 de noviembre de 1625. El cabildo siempre se resintió por tener que sentarse en un banco y no poder hacerlo en sillas. Ver, por ejemplo, AGI, México 33, L. 2, F. 5-12, el marqués de Cadereita al rey, 22 de julio de 1637. Otra manera de defender la preeminencia de la ciudad era realzando ceremonialmente la figura del corregidor, solicitando, por ejemplo, que cuando éste fuera a ver al virrey pudiera sentarse en una silla, puesto

y la manera en que uno se mostraba públicamente podía tener repercusiones de gran importancia, no siendo la menor la posibilidad de conseguir beneficios políticos o económicos.

A lo largo de todo el siglo XVII se observa una insistencia por parte del cabildo de la ciudad de México en defender la 'autoridad' con que aparece en público, es decir, su lugar en el orden procesional y de precedencias. Si en el caso del virrey y de la Audiencia no existía ninguna duda sobre su lugar (constituían siempre la *cabeza* de la procesión), la situación no estaba tan bien definida con el resto de las instituciones de gobierno colonial. Esto crearía continuas disputas por el lugar exacto y la manera en que debían exhibirse en público. El cabildo siempre intentará conservar su identidad como cuerpo diferenciado del resto de los cuerpos que componen la comunidad política. Esto le llevará a exigir que en las ceremonias públicas ningún elemento extraño se introduzca en el cuerpo que forma la ciudad, es decir, que con el cabildo no desfile o se sienta nadie que no sea el corregidor o los capitulares. Esta era la función de los maceros, que siempre marchaban delante de la ciudad marcando con su presencia los límites del cuerpo que formaban el corregidor y los regidores⁶⁵. Por eso se negaban los regidores a que el corregidor apareciera en los actos públicos detrás del superintendente de propios (que siempre intentaba tener precedencia puesto que siempre ejercía el puesto un oidor) ya que les parecía una «deformidad mostruosa» que la «cabeza» del cabildo estuviera en lugar inferior⁶⁶.

Por las mismas razones, el cabildo de México se enfrentaría en más de una ocasión al tribunal de la Inquisición, ya que ésta sostenía que en las ceremonias públicas los oficiales menores de la Inquisición debían preceder al corregidor y regidores o ir incorporados en el cuerpo de la ciudad. Por eso, cuando en el año de 1650 los inquisidores mandaron un aviso al cabildo para que asistiera a la proclamación del Edicto de la Fe que había de celebrarse en la catedral, indicando que en la procesión el corregidor, yendo justo detrás de los inquisidores, había de llevar a su mano derecha al alguacil mayor de la Inquisición, el corregidor se negó a asistir a la ceremonia con el pretexto de hallarse enfermo, a lo que los inquisidores respondieron con la amenaza de excomunión y una multa de 2.000 pesos. Aunque el corregidor acabó cediendo y asistió a la procesión, procedería

que las honras que se hacían a la «cabeza» se reflejaban igualmente en el resto del «cuerpo». Ver AGN, RCD, vol. 180, fo. 67v, cédula del 27 de agosto de 1614. Hacia finales del siglo XVII se suceden las peticiones por parte del cabildo para que se le permita sentarse en sillas en los actos públicos. Véase AGN, RCO, vol. 16, exp. 84, fos. 168-169, cédula del 13 de septiembre de 1678; AGI, México 319, la ciudad de México al rey, 13 de julio de 1689; AGI, México 318, informes del fiscal, 29 de agosto y 16 de noviembre de 1690; AGN, RCO, vol. 23, exp. 111, fo. 428, el rey al conde de Galve, 30 de diciembre de 1690; AGN, RCD, vol. 39, fo. 47v, el rey al conde de Galve, 30 de diciembre de 1692.

⁶⁵ AHCM, Ordenanzas 2981, no. 24; AGI, México 278, cédulas del 5 de octubre de 1630 y 6 de noviembre de 1648.

⁶⁶ AGI, México 318, la ciudad de México al rey, 30 de junio de 1663.

después a presentar una demanda en la Audiencia para que se le guardasen tanto a él como al cabildo sus preeminencias. En su opinión, la incorporación de los ministros de la Inquisición en el «cuerpo de la ciudad» era una «acción indigna y fea a los ojos del pueblo», que se llevó a cabo sólo por «la irresistible violencia» con que la Inquisición imponía sus determinaciones. El corregidor justificaba su decisión de demandar a los inquisidores con el siguiente argumento:

El más atento cuidado que deben tener los magistrados es conservar la autoridad de sus oficios y el decoro de la jurisdicción real que ejercen, pues de cualquier desdoro o menoscabo que ésta tenga resulta el inquietable inconveniente de que el pueblo, a ejemplo de la demostración que otros hacen de los jueces, falta a la veneración y respeto con que debe observarlos. Y así, no sólo es forzoso que ocurran a la defensa de las honras y preeminencias de sus oficios y a la satisfacción de las injurias que se causan a la autoridad y jurisdicción real, sino que no son dueños para remitirlas ni disimularlas⁶⁷.

A ojos del corregidor, el pasear públicamente por toda la ciudad a una figura tan inferior como el alguacil de la Inquisición llevándole al lado derecho (una señal de deferencia y preeminencia) sólo servía para dañarle la reputación y el crédito, aspectos de los que dependía, más que del uso de la fuerza, la autoridad de un gobernante. Al magistrado público no le quedaba más remedio que defender el *decoro* de su puesto, que era lo que, en última instancia, le daba la autoridad moral con que hacer cumplir sus órdenes. Los menosprecios, por tanto, se hacían al oficio más que a la persona. De ahí la imposibilidad de ignorarlos.

El lenguaje corporal es fundamental a la hora de entender las relaciones entre las diferentes instituciones del gobierno colonial y su comportamiento en público, puesto que era en cuanto constituidas como *cuerpos* que dichas instituciones disfrutaban de autoridad y privilegios. Era lógico que en la visión organicista de la comunidad política dominante en la época se entendiera que un cuerpo político estaba dotado de una personalidad y de un poder del que nunca podría disfrutar un individuo separado y aislado de su comunidad correspondiente, de la misma manera que un brazo separado del cuerpo era un miembro inerte e incapaz de realizar ninguna de sus funciones naturales⁶⁸. Permitir que elementos extraños se

⁶⁷ AGI, México 278, «Proposición del señor corregidor», cabildo del 17 de marzo de 1650; ver también el cabildo del 18 de febrero de 1650; «Protesta del corregidor», 12 de marzo de 1650; «Protesta de la ciudad», 13 de marzo de 1650.

⁶⁸ La sociedad de la época moderna se hallaba poblada de «personas imaginarias» (*personae fictae* en la terminología del derecho) como los estamentos o las corporaciones de rango diverso, que constituían los sujetos exclusivos del sistema. El «individuo» como persona «indivisible», como sujeto unitario de derechos, era inexistente. La implicación fundamental de esta manera de concebir la comunidad política era que la multiplicidad de *estados* y la ausencia de individuos hacía imposible la existencia del *Estado* como el único depositario de las lealtades de los súbditos, o por decirlo de otra manera, mientras que dichos supuestos político-jurídicos no se alteraran de manera

mezclaran con el cabildo durante una ceremonia pública sólo servía para difuminar su presencia como una corporación dotada de poder y privilegios. Igualmente, era en cuanto constituidos como *cuerpos* que los miembros de las instituciones de gobierno representaban la potestad real con plenitud, aunque individualmente cada uno pudiera disfrutar de dicha potestad, pero nunca con la misma plenitud que cuando se encontraban todos juntos y *en forma* (de cuerpo). Este era el tipo de razonamiento que se aplicaba al virrey, al que se le imaginaba como la cabeza del cuerpo místico que formaba con la Audiencia. Cuando más replandecía el poder de un virrey era cuando se hallaba rodeado de *sus* oidores, *en forma* o *formando un cuerpo*, según la terminología de la época. De ahí la insistencia de los virreyes en que los oidores les acompañaran a todas partes.

* * *

Como se ha demostrado a lo largo de estas páginas, la existencia de discursos políticos contrapuestos que caracterizaba a la sociedad novohispana se manifestaba con gran fuerza en el teatro de la política colonial. En este sentido, la actividad ritual de los habitantes de Nueva España constituye un escenario crucial donde se desarrolla no sólo el proceso de creación de discursos legitimadores sino también aquellos procesos de cooperación y contestación que caracterizan a todo sistema político. Si una de las características del dominio español en América fue la permanente ausencia del monarca, la monarquía supo utilizar esta aparente desventaja en su propio provecho, pues la invisibilidad permanente del rey lo dotaba de una característica propia de la divinidad, y con ello reforzaba la imagen del monarca como una figura más allá del bien y del mal, que velaba desde la lejanía por el bienestar de sus vasallos americanos. Pero, por otra parte, en una sociedad en la que la autoridad estaba íntimamente conectada a la presencia física del gobernante, era necesaria la presencia de una figura que recordase continuamente a los habitantes de México la existencia y el poder de la majestad humana. Y aquí, la figura o, más apropiadamente, el cuerpo del virrey adquiere una gran trascendencia, puesto que su constante exhibición pública, rodeado de los símbolos de la majestad, era el recordatorio inevitable de la existencia y poderío del monarca.

La monarquía intentó, pues, crear una cultura ritual en Nueva España en la que las ceremonias del poder fueran muy similares a las que existían en España. Lo que diferenciará esta cultura de su original peninsular no será una negación de los principios y formas rituales de la metrópoli, o la creación de formas diferentes, sino una intensificación de la importancia de la presencia pública del poder,

radical, no sería posible concebir la idea moderna de Estado. Para un desarrollo de estas ideas, se puede consultar Bartolomé CLAVERO, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 53-105. Del mismo autor, *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 39-45.

pues el territorio novohispano se construye como un lugar donde es más difícil mantener el orden y la autoridad, debido, al menos en opinión de todos los virreyes, a la presencia de unas clases populares en las que la inculcación del principio de respeto a la autoridad del superior dejaba mucho que desear. Como lo expresaba un virrey a mediados del siglo, refiriéndose a la muchedumbre de gente «de todas suertes, capacidades y colores» que constituía la población de la ciudad de México, «no hay acción en los superiores, y más en público, que no les cause novedad y extrañeza ... por componerse el vulgo de esta ciudad de españoles, indios, mestizos, negros, mulatos y chinos y otros semejantes», lo cual siempre hacía posible, según el virrey, el estallido de algún tumulto⁶⁹. A ojos de los gobernantes de Nueva España, esta falta de interiorización del principio de autoridad hacía que la correcta presencia en público de los gobernantes fuera crucial, pues era opinión común que la más mínima alteración en la semiótica del poder tendría consecuencias impredecibles. En este sentido, las ceremonias públicas de los virreyes y demás gobernantes eran constitutivas de su poder. Era a través de su participación en ceremonias públicas que el virrey se dotaba de su identidad como tal. De ahí la importancia de la correcta representación del papel de virrey en el escenario de las calles e iglesias de México como un efectivo medio de imponer su autoridad.

Pero si el poder de la monarquía y de los virreyes se constituía públicamente, al mismo tiempo estos rituales eran representativos de las diferentes visiones del poder que tenían los diferentes cuerpos sociales que formaban la sociedad colonial. Los continuos altercados y disputas que producía la celebración de estas ceremonias públicas nos indican la existencia de estas diferentes visiones políticas y la importancia fundamental que poseía la exhibición y representación pública del poder. Las aparentemente irrelevantes disputas para decidir el lugar exacto que los diferentes actores coloniales debían ocupar en estas ceremonias y las controversias por cuestiones de cojines, sillas, escaleras o corredores, más que aspectos pintorescos de la sociedad ‘barroca’, carentes de importancia o significado, son claros indicadores de la existencia de estas diferentes visiones y de las luchas existentes entre los miembros de la élite dirigente por imponer una determinada idea de la comunidad política y de la distribución de poder en esa misma comunidad.

This article examines the relationship between public ritual and colonial authority in sixteenth and seventeenth-century New Spain. In colonial society, the establishment of authority depended more on such things as prestige, reputation and/or public appearance than on the use of force. This helps explain the great transcendence attributed by contemporaries to all kinds of public rituals.

⁶⁹ AGI, México 39, no. 15, el conde de Baños al rey, 25 de noviembre de 1663.

Their effects were far from negligible: they were much more than a disguise with which to make the rulers' power more palatable. Royal officials constituted their power and identities through public ceremony, and therefore placed crucial importance on maintaining an authoritative public image.

KEY WORDS: *Political rituals, pomp and ceremony, authority, colonial Mexico*

Fecha de recepción: 15 de Septiembre de 2003.

Fecha de aceptación: 27 de Diciembre de 2003.